

LA «TERCERA MANERA DE HUMILDAD» EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE S. IGNACIO

JOSÉ M. CASTILLO

La dificultad

Si somos sinceros, hasta el fondo y con todas sus consecuencias, hemos de reconocer que, por lo general, vivimos lejos, a veces demasiado lejos, de lo que significa y exige la «tercera manera de humildad» propuesta en el libro de los Ejercicios de san Ignacio. Y digo esto refiriéndome a personas que hemos hecho la experiencia completa de los Ejercicios, quizá más de una vez en la vida, y que además repetimos (o intentamos repetir) esa misma experiencia, de una forma u otra, cada año. Lo que llama la atención, en este asunto, es que, normalmente, cuando se está en el fervor de los días de retiro, mucha gente «quiere y elige» sinceramente lo que literalmente dice la «tercera manera de humildad». Pero luego se queda casi todo en un «querer y elegir» realmente inexistentes. ¿Qué pasa con esto de la «tercera manera de humildad» que, cuando llegamos a este punto, somos tantos y tantos los que nos engañamos, pensando sinceramente que elegimos lo que, en realidad, no hemos elegido?

Es evidente que la «tercera manera de humildad», tal como está formulada por san Ignacio (EE. n.167), entraña, ya a simple vista, una dificultad que nos impresiona e incluso asusta, hasta el punto de que no son pocos los que, según creo, se dicen a sí mismos abiertamente que no están dispuestos a llegar a tanto¹. Pero también es cierto que hay muchas personas, que eligen, sinceramente y con

¹ El mismo Ignacio comprendió, como es obvio, esta dificultad. De manera que, en el *Examen* «que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús», cuando plantea unas exigencias, que equivalen prácticamente a la «tercera manera de humildad» (n. 101), añade lo siguiente: «Donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase en los tales deseos así encendidos en el Señor nuestro, sea demandado si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos» (n. 102). Es decir, si no se llega a tanto, por lo menos, si hay deseos de llegar.

toda generosidad, lo que exige la «tercera manera de humildad» y, sin embargo, luego se encuentran con una realidad en su vida, que dista mucho del ideal elegido. Sin duda, debe haber algo, en este asunto, que se nos escapa y que, por tanto, no acabamos de ver en toda su hondura. ¿Dónde está la raíz del problema?

Francisco Suárez, el eminente teólogo jesuita de finales del XVI y comienzos del XVII, se dio cuenta de la dificultad. En el estudio que dedica al libro de los *Ejercicios*², analiza los dos problemas que, a su juicio, plantea la «tercera manera de humildad». Estos problemas surgen desde el momento en que el texto de san Ignacio se entiende como una «elección» que tiene que hacer el ejercitante. En efecto, si lo que se plantea es una elección, inevitablemente se nos presentan dos dificultades: primera, es una cosa imposible; segunda, se trata incluso de algo inmoral. Es imposible porque todo aumento de virtud conlleva necesariamente un aumento también de la gloria que los seres humanos podemos tributar a Dios. Pero, por otra parte, es evidente que el deseo de imitar más a Cristo lleva consigo un aumento en la virtud. Por lo tanto, ¿cómo es posible que aumente la virtud y eso sea igual gloria para Dios?³ Además, es inmoral porque, según la recta razón, las cosas que son en sí despreciables no son dignas de nuestra preferencia y de nuestra elección, a no ser que de esa elección se siga una mayor glorificación para el Señor. Ahora bien, en la hipótesis que plantea san Ignacio, se parte (a primera vista) del supuesto según el cual esa mayor gloria de Dios no va a existir. Y entonces hay que preguntarse, ¿en virtud de qué principio es elegible una cosa que no sirve para realizar el fin de toda creatura?⁴ Suárez concluye su argumentación diciendo que, en la actitud que implica la tercera

² En el comentario al Instituto de la Compañía de Jesús, *De Religione Societatis Jesu*, Suárez estudia el libro de san Ignacio. No se trata ni de un comentario ni de un desarrollo del libro. Es, simplemente, la explicación y justificación teológica de una serie de puntos fundamentales: la doctrina, el método y la práctica (*De Rel. S. J.*, I. IX, c. V, ed. Vives, vol. XVI, 1017-1035); c. VI, 1035-1040; c. VII, 1040-1045). Sobre el empeño particular de Suárez al estudiar los *Ejercicios*, cf. los interesantes datos que aporta R. DE SCORRAILLE, *François Suárez*, Paris 1911, vol. II, 140. Existen algunos estudios, más bien de puntos aislados, del trabajo de Suárez: F. HATHEYER, *Die Lehre des F. Suarez über Beschauung und Ekstase*, Innsbruck 1917; F. MANRESA, *Suárez, asceta: Razón y Fe* 51 (1918) 277-291; 454-459; F. SLADCEK, *Defensa de los Ejercicios de san Ignacio por el P. Suárez*: Manresa 5 (1929) 159-183; E. ELORDUY, *La teología mística de Suárez*: Manresa 15 (1943) 203-230; 16 (1944) 117-129; 220-240; M. DE IRIARTE, *Suárez comentador de los Ejercicios de san Ignacio*: Archivo Teológico Granadino 11 (1948) 91-115; J. SAGÜES, *Suárez y la doctrina de la gracia en los Ejercicios*: Manresa 21 (1949) 79-102.

³ «Imo videtur clara repugnantia, quod sit major perfectio hoc eligere prae illo, et tamen quod in illo non sit major gloria Dei, nam quidquid perfectius est ratione virtutis eo ipso ad majorem Dei gloriam pertinet». *De Rel. S. J.*, I. IX, c. V, n. 23, vol. XVI, 1026. También en el n. 26, 1027. Suárez presenta esta dificultad en segundo lugar. Pero, por razón de claridad, creo que debe formularse la primera.

⁴ Cf. *De Rel. S. J.*, I. IX, c. V, n. 23, vol. XVI, 1026.

manera de humildad, se incluye necesariamente una mayor gloria para Dios y una perfección más alta para el que alcanza tal actitud⁵. Todo esto se entiende, como ya he dicho antes, en el caso de interpretar la «tercera manera de humildad» como una «elección» y, por tanto, como una decisión que, en ese momento, ha de tomar el ejercitante. Si las cosas son así, desembocamos, de manera irremediable, en lo imposible y en lo irracional (lo inmoral, en ese sentido).

Ahora se comprende la dificultad profunda que se plantea cuando se trata de afrontar la decisión que, según muchos piensan, hay que tomar en el momento en que «consideramos y advertimos en las tres maneras de humildad» (EE. n. 164). La dificultad está, como es obvio, en que ya es bastante duro y arriesgado elegir «más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo...» (EE. n. 167). Pero no se trata sólo de eso. Si ya semejante elección es dura y arriesgada, la cosa se termina de complicar cuando además nos encontramos con que, en el fondo, no se acaba de ver qué sentido tiene elegir las cosas más duras de la vida; en última instancia, para nada. En definitiva, lo que parece estar en juego es que hay que decidirse por *lo más difícil y lo más inútil*. ¿Cómo una persona, en su sano juicio, puede asumir semejante elección, por mucha fe y por mucha generosidad que tenga? Este es el problema; muchos ejercitantes y no pocos ejercitadores encuentran dificultades en explicarse o explicar en qué consiste eso de la «tercera manera de humildad». Y esta dificultad, hasta cierto punto, es comprensible; se trata del momento de «entrar en las elecciones» (EE. n. 164). Además, el texto de la «tercera manera de humildad» dice literalmente: «quiero y elijo...» (EE. n. 167). Por tanto, a todas luces, parece que se trata de una «elección» que el ejercitante tiene que hacer en ese momento.

Por lo demás, según creo, al plantear esta dificultad, estamos tocando una cuestión central en los *Ejercicios*, cuestión central para entender lo que en ellos se pretende. Y para poner en práctica el método adecuado en orden a conseguir lo que se busca. No olvidemos que las «tres maneras de humildad» están situadas en el centro mismo de los *Ejercicios*, en el momento clave, cuando el que vive esta experiencia singular tiene que ver, en concreto, si efectivamente ha quitado de sí «todas las afecciones desordenadas» y se ha dispuesto «para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida...» (EE. n. 1). Por eso, hablar de la «tercera manera de humildad», no es hablar de una de tantas cuestiones de la compleja temática que lleva consigo la experiencia de los *Ejercicios*. Comprender

⁵ «Fateor tamen ab hoc motivo nunquam esse separabilem majorem Dei gloriam et majorem fructum gratiae ac perfectionis spiritualis, caeteris paribus» (*De Rel. S. J.*, I. IX, c. V, n. 26, vol. XVI, 1027).

lo que significa la «tercera manera de humildad» es comprender la experiencia que pretendió suscitar y resolver san Ignacio.

La afectividad como clave

Según Suárez, para entender lo que san Ignacio quiso decir al formular las «tres maneras de humildad», hay que ordenar adecuadamente la afectividad de la persona, porque la elección depende de cómo el individuo tenga orientados y organizados sus afectos⁶. Y, en última instancia, esto es así porque todo el asunto de la perfección cristiana depende, por lo que corresponde al hombre, de una triple disposición: purificación interior, elevación afectiva y oración mental que perfecciona el afecto⁷. Por tanto, en el pensamiento de Suárez, nos encontramos, de entrada, con esta firme y clara convicción: el progreso cristiano del hombre depende, ante todo, de la acción de la gracia de Dios⁸. Pero, esto supuesto, la respuesta humana a la acción de la gracia se juega, fundamentalmente, en el ámbito de la afectividad. Por eso, la ordenación de los afectos desempeña un papel decisivo a la hora de la elección.

La razón teológica de fondo, en todo este asunto, está, según Suárez, no sólo en que la acción de la gracia divina se comunica al entendimiento y a la voluntad⁹, sino en que el objeto de la intervención de Dios es reorientar la afectividad humana¹⁰. Se trata, por tanto, no sólo de que el hombre «piense» y «quiera» lo que Dios quiere y como Dios quiere, sino, además de eso (y esto es decisivo), que se «afecte» hacia lo que es voluntad divina. En otras palabras, que la afectividad esté centrada en lo que Dios desea y espera del hombre. Porque la indispensable y vivificante intervención del Espíritu divino tiene siempre este mismo destino concreto¹¹. Nuestra vida cristiana depende, en cada instante, de la iniciativa de Dios. Pero tal iniciativa tiene siempre una finalidad determinada: mover y, por tanto, orientar *la afectividad humana*.

De esta teología de la gracia deduce Suárez su teología de los *Ejercicios*. Por eso, las experiencias del ejercitante se interpretan y se comprenden a partir de la clave que es la afectividad. En efecto, cuando se trata de la indiferencia, Suárez repite hasta seis veces, en pocas líneas, las expresiones: «indifferentia affectus», «affectus indifferens» o «animus indifferens»¹². Cuando explica la meditación de

⁶ Cf. *o. c.*, n. 25, vol. XVI, 1027..

⁷ *O. c.*, n. 33, vol. XVI, 1029-1030.

⁸ Cf. *o. c.*, n. 33, vol. XVI, 1029.

⁹ *De Grat.*, I, III, c. VII, n. 7, 8 y 9, vol. VIII, 27-28.

¹⁰ Cf. *De Grat.*, I, III, c. VI, n. 4, vol. VIII, 24; I, V, c. VII, n. 9, vol. VIII, 419.

¹¹ *De Grat.*, I, III, c. VI, n. 5, vol. VIII, 24.

¹² *De Rel. S. J.*, I, IX, c. V, n. 11 y 12, vol. XVI, 1021; n. 22, 1025.

«las banderas», indica que la finalidad concreta que se busca con esta meditación es disponer el afecto y prepararlo para la elección¹³. De manera que los «tres escalones» que presenta san Ignacio son, en este caso (EE. n. 146), tres grados en la moderación de la afectividad: hacia los bienes temporales, hacia el honor y hacia la propia excelencia¹⁴. De ahí que, consecuente con esta centralidad del afecto, en la vida cristiana en general, y más concretamente en la experiencia de los *Ejercicios*, Suárez insiste en la importancia insustituible de la oración. Pero una oración orientada a perfeccionar la afectividad y centrada en lo afectivo: «La disposición óptima para obtener este afecto de la gracia divina se perfecciona principalmente en la oración mental»¹⁵. Esta relación entre oración y afectividad es decisiva para comprender cómo interpreta Suárez el método que caracteriza los *Ejercicios*. Porque si algo hay importante en este método es la práctica de la oración en sus diversas formas. Ahora bien, el criterio de Suárez a este respecto es muy claro: la oración debe ser siempre práctica, es decir, que vaya orientada a excitar y encender el afecto; porque éste debe ser el fin de toda oración mental. De lo contrario, no sería acto de caridad y, por consiguiente, ni siquiera sería oración¹⁶. Y todavía, en el mismo capítulo, recordando las palabras del salmo 18: «Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper», Suárez afirma que el salmista habla aquí de «meditación del corazón» porque, aunque es acto del entendimiento, «debe brotar del afecto y terminar en el afecto»¹⁷. Y conste que estas expresiones tienen, en nuestro caso, más fuerza de lo que parece. Porque, en este capítulo, Suárez se refiere a la acción propia del entendimiento en la oración mental. Cuando después viene a precisar la parte que corresponde a cada una de nuestras facultades en el trato con Dios, la doctrina de Suárez es, si cabe, más tajante: la voluntad es de tal manera determinante en la oración que todo «debe terminar en el afecto, mediante el cual el alma se une a Dios»¹⁸. Lo que une a Dios es la experiencia afectiva. Teniendo en cuenta –y esto es decisivo, como explicaré después– que en tal experiencia afectiva entran también como componentes la sensibilidad y la fantasía¹⁹.

Precisamente porque lo central, en la oración cristiana, es la experiencia afectiva, que llega hasta la sensibilidad de la persona, se explica la brevedad en

¹³ *De Rel. S. J.*, l. IX, c. V, n. 28, vol. XVI, 1027.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *De Rel. S. J.*, l. IX, c. V, n. 33, vol. XVI, 1029.

¹⁶ *De Orat.*, L. II, c. II, n. 5, vol. XIV, 121. Lo mismo viene a decir cuando explica por qué san Ignacio indica que se requiere más reverencia en los coloquios (*De Rel. S. J.*, l. IX, c. V, n. 7, vol. XVI, 1019).

¹⁷ *De Orat.*, L. II, c. II, n. 5, vol. XIV, 121.

¹⁸ *De Orat.*, L. II, c. III, n. 2, vol. XIV, 124.

¹⁹ *Ibid.*

los puntos de consideración, e incluso la simplicidad de las ideas que expone el libro de san Ignacio. Esa brevedad y esa simplicidad son como las características del método ignaciano. Esta sabia simplicidad ideológica está expresamente pretendida por Ignacio. Y esto con una finalidad concreta: «para que quien ha de meditar, basado en el solo fundamento de la meditación, ya sea por sí mismo con su propio discurso, ya sea reflexionando con la ilustración divina de la mente, así *con mayor gusto y mayor fruto* se entregue a la oración y meditación»²⁰. La clave, por tanto, del método propio de los *Ejercicios* está en la ordenación de la afectividad.

Ahora bien, si Suárez interpretó de esta manera la obra fundamental de san Ignacio, es porque supo situarse en la corriente espiritual de su tiempo que vio más coherente con la mentalidad del fundador de la Compañía de Jesús. En efecto, como es sabido, entre los jesuitas, ya desde los primeros años a partir de la muerte de Ignacio, se hicieron notar dos tendencias espirituales: una más intelectual y otra más afectiva²¹. Esto supuesto, sabemos que Suárez estuvo encuadrado plenamente dentro del grupo más representativo de la tendencia afectiva. Martín Gutiérrez, Cordeses y Baltasar Álvarez son seguramente los nombres más cualificados en esta línea²². Pues bien, desde los primeros meses de su noviciado, Suárez recibió el influjo del P. Martín Gutiérrez²³. No sabemos con certeza si las pláticas sobre la oración, atribuidas a Gutiérrez, son en realidad de este jesuita o pertenecen, más bien, a Cordeses²⁴. En todo caso, lo importante aquí es señalar el paralelismo que existe entre la doctrina de esas pláticas y las enseñanzas de Suárez con respecto a los valores afectivos en nuestra vida de oración²⁵.

Pero hay otro dato que es, sin duda, más significativo. Por una carta, que el visitador Avellaneda envió desde Valladolid al P. General, Mercuriano, nos consta que Suárez estaba entre «los que seguían» al Padre Álvarez en su forma de

²⁰ *De Rel. S. J.*, l. IX, c. VI, n. 8, vol. XVI, 1038.

²¹ Ha descrito estas dos tendencias I. IPARRAGUIRRE, *Estilo espiritual jesuítico*, Bilbao 1964, 11-34; también 162-181.

²² Cf. I. IPARRAGUIRRE, *o. c.*, 156 y 172.

²³ Cf. C. M. ABAD, *El V.P. Martín Gutiérrez. Su vida y sus pláticas sobre los dos modos de oración*, Santander 1957, 46-47; R. DE SCORREILLE, *François Suárez*, vol. I, 51-52.

²⁴ Sobre este asunto, véase: M. Bravo, *Últimas consideraciones en torno al Itinerario de Cordeses*: Manresa 31 (1959) 335-352.

²⁵ He analizado los paralelismos que existen entre las pláticas atribuidas a Gutiérrez y las enseñanzas de Suárez sobre la importancia de la afectividad en la oración, en mi estudio *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*: Archivo Teológico Granadino 28 (1965) 72, nota 8.

oración afectiva²⁶. Es verdad que Avellaneda termina su informe diciendo que Suárez aceptó los puntos que se le impusieron al Padre Alvarez. Pero es importante tener en cuenta que esos puntos no tocan la concepción propiamente afectiva de la oración mental. Se refieren, más bien, a la fidelidad a los métodos de oración de los *Ejercicios*; y a la debida armonía entre la vida activa y la vida contemplativa²⁷. Por lo demás, la doctrina posterior del mismo Suárez, en sus tratados espirituales, nos va a decir claramente que su estima y su concepto de los valores afectivos no se mermó por este percance de sus años de estancia en Valladolid.

Desde 1580 a 1585, Suárez enseñó teología en Roma, concretamente en el Colegio Romano. Pues bien, precisamente, en esos mismos años, se advierte una marcada tendencia afectiva en los apuntes que se conservan sobre la oración de los jesuitas que vivían en el Colegio²⁸. Pero no solo esto. En ese mismo tiempo, influye notablemente, en el ambiente de aquella comunidad, el magisterio espiritual de san Roberto Belarmino. Son de entonces exactamente sus pláticas sobre la guarda del corazón, en la que se concede un papel tan importante a la afectividad²⁹. Y sabemos que este aprecio por lo afectivo no fue una idea secundaria en Belarmino³⁰. Se trata del mismo planteamiento que, como ya he dicho, determinó la interpretación fundamental que dio Suárez de los *Ejercicios*. Es claro que el contacto, primero con Gutiérrez y Álvarez, y después con el ambiente espiritual del Colegio Romano, influyeron en la importancia que Suárez concedió a la afectividad, como clave de la experiencia que se trata de vivir cuando se practican los *Ejercicios* de san Ignacio.

Afectividad y sensibilidad

La pregunta, que aquí se plantea, es obvia y, sobre todo, determinante para lo que se trata de explicar en este artículo: ¿qué quiere decir Suárez cuando habla de «afectos»? La respuesta, en principio, es clara: en la terminología de Suárez,

²⁶ A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. III, 192-193.

²⁷ A. ASTRAIN, *o. c.*, 193-194.

²⁸ I. IPARRAGUIRRE, *Para la historia de la oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 15 (1946) 100-107.

²⁹ Léase, por ejemplo, la plática que tuvo Belarmino el día 1 de enero de 1584: *Bellarminus, Exhortationes Domesticae, ex codice autographo Bibliothecae Rossianae S. J.*, Bruxelles 1889, 24.

³⁰ Así consta por sus pláticas sobre la perfección (cf. *o. c.*, 211). La idea de fondo, que expresa Belarmino, es clara: la afectividad transforma toda la persona. Es la clave de los *Ejercicios*, que comprendieron a fondo aquellos hombres.

el término «affectus» es equivalente de «passio»³¹. Esta equivalencia aparece, con toda claridad, hasta cuatro veces precisamente cuando define lo que son las pasiones³². Ahora bien, en sentido estricto, para Suárez, «passiones» son solamente los actos del apetito sensitivo: «todo acto del apetito sensitivo es y se llama pasión del alma»³³. Pero teniendo en cuenta tres cosas: primero, que se prescinde de que tales actos sean buenos o malos moralmente³⁴; segundo, que toda pasión (en sentido estricto) conlleva una excitación sensible, puesto que afecta al cuerpo³⁵; tercero, que se excluyen, de este concepto de pasión, tanto los actos del conocimiento como los de la voluntad³⁶. Por lo tanto, lo primero que se puede decir es que, cuando Suárez habla de «affectos», se refiere, ante todo, a «pasiones sensibles». Lo que nosotros decimos cuando hablamos de experiencias que, de la manera que sea, afectan a nuestra sensibilidad.

Es verdad que, según el mismo Suárez, existen en la voluntad determinados actos, que son paralelos a las pasiones del apetito sensitivo, y que incluso, a veces, pueden recibir el nombre de «pasiones». Si normalmente no se llaman así es porque, al ser actos producidos por una facultad espiritual, carecen de la excitación o alteración corporal que es característica de la pasión estricta³⁷. Por eso, también en la voluntad hay actos que se pueden considerar como «affectos». ¿Qué actos de la voluntad son esos? Suárez responde claramente: aquellos que son propios de un «apetito vital»³⁸. ¿Qué quiere decir esto? Por lo pronto, hay una cosa clara: no todos los actos de la voluntad son «affectos». Porque, concretamente, el acto de elegir no es, ni puede ser, «affecto»³⁹. Al afirmar esto, Suárez está diciendo que en el «affecto» hay «algo más» que en la sola «decisión», en el

³¹ Suárez no usa los términos «affectividad» y «sensibilidad». El habla siempre de «affectus» y «passiones». Es el lenguaje del tiempo, heredado de las categorías afectivas del medievo. Cf. M.D. CHENU, *Les catégories affectives dans la langue de l'école*, en: *Le Coeur. Etudes Carmelitaines*, Bruges 1950, 123-128.

³² *De Pas.*, disp. I, sec. I, n. 1, vol. IV, 456; n. 2, 456. Sobre la equivalencia entre «affectus» y «passio», cf. TH. MUNCKER, *Affekt*, en *Lex. für Th. und Kirche*, I, 166-168.

³³ *De Pas.*, disp. I, sec. I, n. 2, vol. IV, 456.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *De Pas.*, disp. I, sec. I, n. 3, vol. IV, 456.

³⁷ *Ibid.*, 456-457. De hecho, algunas veces, Suárez, refiriéndose a un acto de la voluntad, le aplica el nombre de «pasión» (*De fine hominis*, disp. IX, sec. III, n. 3, vol. IV, 113; cf. *De Charit.*, disp. II, sec. I, n. 4, vol. XII, 646; *De Orat.*, l. II, c. VIII, n. 8, vol. XIV, 152).

³⁸ *De Pas.*, disp. I, sec. I, n. 1, vol. IV, 456.

³⁹ Suárez excluye positivamente que la «electio» pueda ser «affecto». *De Voluntario*, disp. VIII, sec. II, n. 6, vol. IV, 258. Por eso mismo, el acto de la voluntad, que denomina «uso» y que, en algún sentido, no es sino una misma cosa con la «elección», tampoco puede ser considerado como «affecto». *De Voluntario*, disp. IX, sec. I, n. 5-6, vol. IV, 267.

acto de la sola voluntad, en cuanto tal. De donde resulta, ya desde ahora, que, si lo determinante en los *Ejercicios*, es la ordenación de los afectos, eso significa que lo determinante en los *Ejercicios* no es simplemente cambiar las decisiones de la voluntad, sino reorientar ese «algo más», que se da en el «afecto» y que no existe en la sola «voluntad».

Con esto hemos llegado al nudo de la cuestión. ¿Qué es ese «algo más», que especifica al «afecto» y que no existe en la sola «voluntad»? Hay una afirmación central en el pensamiento de Suárez que aporta la clave de solución para este asunto: «el amor es el primero de todos los afectos porque es la raíz de los demás»⁴⁰. Ahora bien, el amor es, ante todo, un acto del apetito sensible, de manera que en verdad y propiamente a eso es a lo que se ha de llamar «amor»⁴¹. Y a partir de ahí, se ha de entender el amor que se da también en la voluntad⁴². Pero, concretando más, ¿en qué consiste este afecto fundamental, que llamamos amor? Prescindiendo de otros aspectos, que no es necesario analizar aquí, el amor es verdaderamente tal cuando en él se dan dos notas características: primero, *complacencia*; segundo, *pasividad*. Las afirmaciones de Suárez, a este respecto, son muy claras. La «complacencia» es exactamente lo que especifica al amor y lo diferencia del simple deseo⁴³. De manera que el deseo, mediante el cual buscamos el bien para el ser amado, brota de la complacencia⁴⁴. Porque experimentamos agrado, y de alguna manera nos adaptamos⁴⁵ al ser a quien amamos, por eso deseamos el bien para él. Pero, para comprender en qué consiste el afecto fundamental (amor), es importante tener también en cuenta que

⁴⁰ *De Pas.*, disp. I, sec. IV, n. 7, vol. IV, 461. En este tratado *De passionibus* la idea se repite constantemente: sec. IV, n. 1, 459; sec. IV, n. 2, 459; sec. V, n. 5, 462; sec. XII, n. 8, 476. También en *De anima*, l. V, c. V, n. 4, vol. III, 765; n. 17, 769; *De fine hominis*, disp. X, sec. II, n. 4, vol. IV, 123; *De Gratia*, l. VIII, c. XXIV, n. 3, vol. XI, 446; *De spe*, disp. I, sec. IV, n. 14, vol. XII, 614; *De charitate*, disp. II, sec. III, n. 3, vol. XII, 649; *De Incarnatione*, disp. XXXIV, sec. III, n. 2, vol. XVIII, 203; *De Angelis*, l. III, c. IV, n. 6, vol. II, 376-377. Suárez toma, sin duda, este principio de Santo Tomás, que llama al amor «radix passionum». *Sum. Theol.* I-II, q. 46, a. 1 c. Cf. A.G. VELLA, *Love is Acceptance. A psychological and theological Investigation of the Mind of St. Thomas Aquinas*, Roma 1964, 91.

⁴¹ *De Pas.*, disp. I, sec. IV, n. 1, vol. IV, 459.

⁴² *Ibid.*, n. 7, vol. IV, 461.

⁴³ *De Anima*, l. V, c. V, n. 3, vol. III, 765. Este análisis del amor no es original de Suárez. Aparece ya expresamente en santo Tomás (*S. Th.*, 1.2., q. 26, a. 2 c). En este sentido ha interpretado el análisis del amor, que hace santo Tomás, un buen conocedor de todo este asunto: H.D. SIMONIN, *Autour de la solution Thomiste du problème de l'amour*: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (1931) 191-193.

⁴⁴ *De Pas.*, disp. I, sec. V, n. 5, vol. IV, 462. En este punto coinciden los especialistas en santo Tomás, a quien Suárez sigue en esta materia (cf. H.D. SIMONIN, *o. c.*, 193).

⁴⁵ Suárez usa el verbo «coaptari» (*De Anima*, l. V, c. V, n. 3, vol. III, 765). Santo Tomás, habla de «coaptationem». *S. Th.* 1.2., q. 26, a. 2 c..

se trata de una experiencia de pasividad: el que ama «es arrebatado» por la persona a la que quiere⁴⁶. Por eso Suárez no duda en afirmar que el verdadero amor no requiere (en su estructura última) libertad⁴⁷. Y esto es tanto como afirmar que no se mueve por sí mismo, «sino que es llevado por el otro para amar»⁴⁸. Santo Tomás había expresado este principio de «pasividad», que es constitutivo del amor humano, con una profundidad singular: «el hombre tiende más a Dios por medio del amor, pasivamente atraído por el mismo Dios, que lo que le puede llevar su propia razón, lo cual pertenece más bien a la dilección. Por eso, el amor es más divino que la dilección»⁴⁹. Lo determinante por tanto en el amor, no es el propio conato y el propio empeño, sino el ser atraído, el sentirse cautivado por la persona amada, concretamente por Dios.

Ahora se comprende en qué consiste ese «algo más» que especifica al afecto y que no existe en la sola voluntad. Se trata de la complacencia: la experiencia provocada desde fuera por una atracción espontánea, que, en ese sentido, está esencialmente marcada por la pasividad. Por lo tanto, complacencia y pasividad son los componentes específicos de la «afectividad».

Esto significa (en nuestro lenguaje actual) que cuando Suárez habla de «afectos» y, por eso, de *afectividad*, en realidad, está hablando de *sensibilidad*. Porque la complacencia y la pasividad se dan en la unidad de la persona, de tal manera que, en la experiencia concreta y práctica, resulta sencillamente imposible disociar la pura voluntad del puro apetito sensible. Y esto es cierto hasta tal punto, que Suárez no duda en afirmar que el apetito sensible se adelanta a la voluntad y, en ese sentido, tiene una evidente ventaja, a la hora del actuar concreto⁵⁰. En el fondo, se trata de comprender que el ser humano está configurado de tal manera, que en él existe un profundo principio de intercomunicación, entre las diversas manifestaciones de su actuar concreto. Suárez designa este principio de intercomunicación con el término de «*sympathia*», que consiste en el

⁴⁶ Suárez se refiere a la relación a «alguien», o sea, a una persona. Y lo expresa diciendo que el que ama «es arrebatado»: (*De Pas.*, disp. I, sec. IV, n. 2, vol. IV, 459). Cómo conciliar esta pasividad con la autodeterminación y con la libertad, es asunto que no podemos estudiar aquí. Sobre la autodeterminación y la libertad, habla Suárez en *De Grat.*, l. III, c. XLII, n. 2, vol. VIII, 200. Sobre este problema, cf.: J. LEBACQZ, *Libre arbitre et jugement*, Paris-Bruges 1960, 48-54; J. DE FINANCE, *Essai sur l'Agir humain*, Roma 1962, 207-218.

⁴⁷ *De Pas.*, disp. I, sec. IV, n. 1, vol. IV, 459. Por lo demás, es evidente que el amor, en esta vida, requiere libertad. Cf. *De Grat.*, l. IV, c. V, n. 13, vol. IX, 29.

⁴⁸ *De Pas.*, disp. I, sec. IV, n. 1, vol. IV, 459. La expresión «ab alio ducitur» es de san Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. XXII. PG 94, 956 c). Con ella se expresa evidentemente este sentido de pasividad, que es característico del amor.

⁴⁹ *Sum. Theol.* I-II, q. 26, a. 3, ad 4. Cf. A.G. Vella, o.c., 178.

⁵⁰ *De Grat.*, Prol. IV, c. II, n. 10, vol. VII, 189. Cf. *De Grat.*, l. I, c. XXIV, n. 28, vol. VII, 498.

mutuo influjo que nuestras facultades tienen las unas en las otras. De ahí (por referirme a lo que aquí nos interesa), no sólo la acción de la voluntad sobre el apetito sensible⁵¹, sino igualmente el influjo de éste sobre la voluntad⁵². Más aún, de una parte, la voluntad no puede actuar sin la cooperación del apetito sensitivo⁵³; pero, igualmente, toda moción del apetito sensible redundaba inevitablemente en la voluntad⁵⁴.

La conclusión, de momento, es clara: si, según Suárez, la clave de los *Ejercicios* está en la ordenación de nuestra *afectividad*, eso significa que el secreto del éxito o el fracaso de la experiencia, que se trata de vivir en los *Ejercicios*, está en la ordenación de nuestra *sensibilidad*. Porque Suárez pensaba de esta manera se comprende la decisión que tomó en defensa de la «aplicación de sentidos» de los *Ejercicios* frente a la postura restrictiva (intelectualista y voluntarista), que adoptó el General de los jesuitas, Claudio Aquaviva, poco antes de la publicación del *Directorio Oficial*⁵⁵.

Sensibilidad y conocimiento

La dificultad, que expuse al comienzo de este trabajo, se resuelve, como la cosa más natural del mundo, cuando se cae en la cuenta del influjo decisivo que ejerce la sensibilidad sobre el conocimiento. Y aquí está, creo yo, el punto determinante del asunto que estamos tratando. Digo esto porque estoy seguro que habrá quienes, al leer estas páginas, se preguntarán a qué viene dar tanta importancia a la sensibilidad ¿no hemos oído decir tantas veces que lo verdaderamente importante es lo que cada uno piensa y lo que cada uno decide? O sea, ¿no estamos de acuerdo en que lo decisivo en la vida son las convicciones, que tenemos en nuestro «entendimiento», y las decisiones, que brotan de nuestra «voluntad»? Preguntas, como éstas, o cosas semejantes, se aclaran por sí solas cuando nos damos cuenta que los seres humanos somos y actuamos de tal manera, que, a la hora de la verdad, pensamos de acuerdo con aquellas cosas a las que somos sensibles. Y, por tanto, hacemos aquello a lo que nuestra sensibili-

⁵¹ *De Anima*, l. V, c. V, n. 13, vol. III, 767; *De Orat.*, l. II, c. XVIII, n. 1, vol. XIV, 167.

⁵² *De Grat.*, l. III, c. VIII, n. 20, vol. VIII, 37.

⁵³ La afirmación de Suárez, en este sentido, es tajante: «Sicut comparatur intellectus ad phantasiam, ita voluntas ad appetitum sensitivum. (*De Orat.*, l. II, c. XVIII, n. 1, vol. XIV, 197).

⁵⁴ *De Grat.*, l. II, c. VIII, n. 20, vol. VIII, 37.

⁵⁵ Cf. una información sumaria de este asunto, con los datos bibliográficos pertinentes, en mi estudio: *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*: Archivo Teol. Granadino 28 (1965) 74-76. En Aquaviva influyeron las corrientes de represión, frente a lo afectivo y místico, que, desde luego, se hicieron sentir entre los jesuitas a partir del General Mercuriano (cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, vol. II, Bilbao 1955, 431.

dad está adaptada y acomodada; como igualmente dejamos de hacer aquello que nuestra sensibilidad rechaza. Aquí está el nudo del asunto. Y las cosas son así, por lo que ahora quiero explicar la influencia determinante que la sensibilidad tiene en el conocimiento.

Esta influencia nos consta, ante todo, por un hecho elemental: la voluntad puede mover al entendimiento de un modo efectivo⁵⁶. Pero la influencia de la sensibilidad sobre el conocimiento no es un asunto de tipo voluntarista. Se trata de algo mucho más profundo. Es el bien el que atrae a la sensibilidad, arrebatando juntamente al conocimiento. El que ama, por un proceso instintivo y natural, centra su atención en la persona amada: «porque piensa en el otro, no en sí»⁵⁷. Por su parte, este aumento de percepción, esta mayor vivacidad del conocimiento se traduce enseguida en un aumento de amor. Y de esta manera se viene a crear un círculo de mutuo influjo y de mutua atracción: el amor atrae al entendimiento con tal fuerza que puede llegar a provocar un auténtico éxtasis⁵⁸.

La consecuencia, que se sigue de lo dicho, es clara y está sobradamente comprobada por la experiencia: el ser humano no es simplemente razón, que piensa en absoluta imparcialidad y voluntad, que quiere en plena autodeterminación. La sensibilidad inclina de tal manera a la persona que llega a cegarla⁵⁹. Y esta fuerza de la sensibilidad es tal, que ni el entendimiento ni la voluntad pueden doblegarla, porque sólo pueden ejercer sobre ella un cierto régimen «político»⁶⁰. Por eso Suárez insiste, repetidas veces, en que la gracia excitante se comunica también a la imaginación y al apetito sensible, provocando los afectos que caracterizan al amor⁶¹, de forma que la cooperación de la sensibilidad es moralmente *necesaria*, de acuerdo con lo que, de hecho, es nuestra condición humana⁶². De ahí, la importancia que tiene, en nuestra espiritualidad, la devoción sensible, porque dispone a la persona para que, con mayor facilidad y constancia, goce de la contemplación⁶³.

⁵⁶ Suárez advierte que el influjo de la voluntad sobre el entendimiento es mayor que el de éste sobre la voluntad (*De Anima*, l. V, c. VII, n. 6, vol. III, 773).

⁵⁷ «quia de alio, non de se cogitat». *De Pas.*, disp. I, sec. IV, n. 5, vol. IV, 460.

⁵⁸ *De Orat.*, l. II, c. XIX, n. 26, vol. XIV, 207. Sobre este punto, cf. E. HERNÁNDEZ, *El éxtasis natural en Suárez*: Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 487-489. La misma doctrina se repite cuando explica la necesidad de la gracia excitante (*De Grat.*, l. III, c. VII, n. 8, vol. VIII, 27).

⁵⁹ *De Rel. S. J.*, l. IX, c. VII, n. 6, vol. XVI, 1042.

⁶⁰ *De Anima*, l. V, c. VI, n. 2, vol. III, 769.

⁶¹ *De Grat.*, Prol. III, c. III, n. 13, vol. VII, 141.

⁶² *De Grat.*, l. III, c. VII, n. 19, vol. VIII, 30-31.

⁶³ *De Orat.*, l. II, c. XVIII, n. 4, vol. XIV, 198.

La «tercera manera de humildad»

Ha sido necesario el largo recorrido, que hemos hecho por la extensa obra de Suárez, para llegar a poner en claro el asunto que aquí nos interesa. Lo que san Ignacio quiere decir, cuando habla de la «tercera manera de humildad», se comprende, si tenemos en cuenta dos cosas que aquí han quedado bastante claras: 1) que la clave del éxito o el fracaso de la experiencia, que se pretende vivir en los *Ejercicios*, está en ordenar rectamente la afectividad y, más concretamente, la sensibilidad; 2) que la sensibilidad ejerce un influjo determinante sobre el conocimiento. Esto supuesto, la «tercera manera de humildad» consiste en que el ejercitante llega a tener su sensibilidad centrada en Jesús hasta tal punto, que sólo piensa en que su vida y su destino tengan el mayor parecido posible con lo que fue la vida y el destino de Jesús. Lo cual quiere decir que la «tercera manera de humildad» no consiste en una *elección*, que el ejercitante hace en ese momento, sino en una *abstracción*, que es fruto de su sensibilidad centrada en Jesús. En otras palabras, no se trata de que el individuo se ve enfrentado a tener que «elegir» entre el éxito o el fracaso, sino que se trata de que el sujeto está «sensibilizado» hasta tal extremo hacia la persona y la vida de Jesús, que ya no piensa sino en parecerse lo más posible al mismo Jesús. O sea, la «tercera manera de humildad» es una «abstracción» mental (que hace el ejercitante), fruto de su sensibilidad, invadida por la seducción que en él produce la persona y la historia de Jesús. Y entonces, lo que ocurre es que una persona, así «sensibilizada», ya no piensa en la mayor o menor utilidad de lo que elige (la mayor o menor gloria de Dios), sino que sólo se fija en la mayor o menor semejanza con Jesús.

Suárez explica lo que acabo de decir citando un texto de Aristóteles, que le da pie para indicar cómo la afectividad, centrada en la «conformidad con Cristo», produce un efecto concreto: el hombre sólo piensa en parecerse a Jesús y prescinde de toda otra utilidad⁶⁴. La sensibilidad influye de tal manera en el conocimiento, que sólo pensamos en aquello y de acuerdo con aquello hacia lo que (o hacia quien) estamos fuertemente sensibilizados. Y es claro: una persona, así sensibilizada, está en la disposición ideal para elegir lo que Dios le pida.

Conclusión

La «tercera manera de humildad» no consiste en una *elección*, sino en una *constatación*. Quiero decir: no se trata de que el individuo «elija» lo humillante, lo negativo, el fracaso, sino de que «constate» si, cuando tiene que elegir algo en

⁶⁴ *De Rel. S. J.*, I.IX, c. V, n. 26, vol. XVI, 1027 (cf. el texto de Aristóteles en: H. Carteron, *Aristote Physique*, Paris 1926, 63). Santo Tomás interpreta este texto en el mismo sentido (*In octo libros Physicorum*, I. II, c. II, lec. III, n. 5).

la vida, la idea y el criterio que tiene presente y le orienta es «hacer lo que hizo Jesús» o es «hacer otra cosa», aunque esa cosa sea algo tan importante como la mayor gloria de Dios. Por tanto, lo que está en juego no es una «decisión voluntarista», que elije lo más duro y costoso, sino una «disposición de nuestra sensibilidad», que connaturalmente nos hace pensar y ver la vida como pensaba y veía la vida el mismo Jesús.

Por otra parte, esto quiere decir que la «tercera manera de humildad» no es el elogio del sufrimiento y la humillación, como si eso fuera lo que más le gusta a Dios. La «tercera manera de humildad» es el elogio de aquellas personas que son de verdad sensibles a lo que fue sensible Jesús. Sólo desde ese punto de vista tiene sentido vivir y pasar por donde vivió y pasó Jesús.

Finalmente, la «tercera manera de humildad» nos viene a decir (indirectamente) que los motivos más altos de este mundo y del otro, como por ejemplo «la mayor gloria de Dios», pueden resultar, en la práctica, una trampa y un engaño, en la medida en que esas cosas, por dignísimas que sean, nos apartan de la forma de vivir que asumió Jesús, con el final que, como bien sabemos, tuvo aquella vida.